

Muslimische Identitäten

Soziale Konstruktionen und Performanz vor dem Hintergrund antimuslimischer Einstellungen in Deutschland

Einleitung

Seit bald einem Jahrzehnt gibt es in Medien, Politik und Gesellschaft wiederkehrende Debatten um die Zugehörigkeit von Islam und Musliminnen und Muslimen zu Deutschland. Islam- und muslimfeindliche Einstellungen sind in ganz Europa auf einem hohen Niveau stabil bis ansteigend. Seit Beginn des Jahrtausends haben sich zudem in allen europäischen Ländern rechtspopulistische und explizit muslimfeindliche Parteien parlamentarisch etabliert. Vor dem Hintergrund der anhaltenden Abwertung und der zunehmend feindseligen gesellschaftspolitischen Stimmung wird die Frage relevant, ob und wie sich eine spezifisch »muslimische« Identität im Kontext negativer Fremdwahrnehmungen entfaltet.

In diesem Aufsatz wird unter Rückgriff auf aktuelle quantitative Erhebungen und qualitative Daten aus dem Jahr 2010 analysiert, wie stark antimuslimische Einstellungen in Deutschland verbreitet sind und welche Folgen dies für die muslimische Bevölkerung in diesem Land hat, wenn es um strukturelle Teilhabe und symbolische Zugehörigkeit geht. Dabei ist die Frage relevant, wie muslimische Bürgerinnen und Bürger im Zwischenraum einer negativ zugeschriebenen Herkunftskultur und ihrer Heimat Deutschland ihre Identitäten aushandeln. Beschreiben lässt sich in diesem Zusammenhang dabei ein komplexer performativer Identitätsbildungsprozess zwischen Fremd- und Selbstwahrnehmung. Zu beobachten ist, wie sich muslimische Identitäten im Spannungsfeld von Abwertung und Normalisierung pluralisieren, widerständig ausrichten oder auch radikalisieren und wie sich Bezugspunkte zur Religion revitalisieren und gleichzeitig hybridisieren.

Der Aufsatz ist in drei Abschnitten strukturiert: Zunächst wird der aktuelle Forschungsstand über antimuslimische Einstellungen in Deutschland skizziert. Im zweiten Teil wird geprüft, inwiefern negative Markie-

rungen von Musliminnen und Muslimen einer gleichberechtigten Anerkennung als Bürgerinnen und Bürger in diesem Land entgegenstehen und den Zugang zu Chancengleichheit und Teilhabemöglichkeiten versperren. Im dritten Teil geht es um die Frage, inwiefern sich das Herausbilden einer explizit als »muslimisch« bezeichneten Identität erkennen lässt und in welchem Bezug diese tatsächlich zur Religion steht. Dabei ist von besonderem Interesse, der Transformation muslimischer Identität von einer religiösen in eine soziale Kategorie nachzugehen, um Strategien der politischen Bildungsarbeit adressatengerecht entwickeln zu können.

Antimuslimische Einstellungen in Deutschland

Im Jahr 2018 hatten rund 20,8 Millionen Menschen in Deutschland einen Migrationshintergrund. Laut statistischem Bundesamt hat eine Person einen solchen, wenn sie selbst oder mindestens ein Elternteil nicht mit deutscher Staatsangehörigkeit geboren wurde. Mehr als die Hälfte der Menschen mit Migrationshintergrund (10,9 Millionen) besaß die deutsche Staatsangehörigkeit, die anderen (9,9 Millionen) waren Ausländerinnen und Ausländer (vgl. Statistisches Bundesamt 2019: 35). Der Anteil der Kinder unter fünf Jahren mit einem Migrationshintergrund lag bei 40,6 Prozent (vgl. ebd.: 36). Nimmt man die gesellschaftspolitischen Diskurse zu Migration zur Kenntnis, so fällt auf, dass diese vor allem um die Kompatibilität von Musliminnen und Muslimen kreisen. Migrantinnen und Migranten und Musliminnen und Muslime erscheinen in den Debatten synonym und austauschbar (vgl. Spielhaus 2018; Senge 2016) und kaum jemand denkt dabei an zugewanderte EU-Bürgerinnen und Bürger, obwohl diese immer noch mit 35 Prozent den höchsten Anteil der Personen mit Migrationshintergrund in Deutschland stellen; ca. 4,5 Millionen sind aus Asien zugewandert – das sind ca. 20 Prozent – und knapp eine Million aus Afrika (vgl. Statistisches Bundesamt 2019: 62 ff.).

In vielen Ländern wird aufgrund der Omnipräsenz der Debatten um Musliminnen und Muslime der Umfang dieser Bevölkerungsgruppe im Vergleich zu ihrer realen Größe überschätzt (vgl. Foroutan u. a. 2014; SVR 2014a; IPSOS 2015). Nach einer Hochrechnung des Bundesamtes für Migration und Flüchtlinge (BAMF) im Auftrag der Deutschen Islam Konferenz (DIK) lebten am 31. Dezember 2015 in Deutschland zwischen 4,4 und 4,7 Millionen Musliminnen und Muslime. Bei einer Bevölkerung von insgesamt 82,2 Millionen Personen in Deutschland liegt ihr Anteil zwischen 5,4 und 5,7 Prozent (vgl. BAMF 2016).

Auch wenn es berechtigte Kritik an Hochrechnungen und Erhebungen zur Erfassung muslimischer Bürgerinnen und Bürger gibt (vgl. Spielhaus 2013), verdeutlichen die Ergebnisse, dass sich diese »Gruppe« im Hinblick auf die Herkunftsregionen stark diversifiziert hat. Noch im Jahr 2011 stammten 67,5 Prozent der Musliminnen und Muslime aus der Türkei. Seit Ende 2015 ist ihr Anteil auf 50,6 Prozent gesunken. Musliminnen und Muslime aus dem Nahen Osten haben sich mit einem Anteil von 17,1 Prozent zur zweitgrößten Herkunftsgruppe entwickelt (vgl. BAMF 2016). Des Weiteren leben in Deutschland nicht nur Musliminnen und Muslime aus dem ehemaligen Jugoslawien, aus Albanien, dem Kosovo oder anderen europäischen Ländern, sondern aus fast allen Ländern der Welt. Die meisten von ihnen verfügen über Migrationserfahrung. Grundsätzlich gibt das Statistische Bundesamt für ein Drittel der Bevölkerung mit Migrationshintergrund an, dass diese keine eigene Migrationserfahrung habe. Im Falle der muslimischen Bevölkerung dürfte diese Anzahl durch die Fluchtmigration der letzten Jahre noch etwas geringer sein.

Insofern ist eine Verknüpfung der Kategorien »Migration« und »Musliminnen und Muslime« zumindest statistisch relevant, denn mehr als zwei Drittel der hier lebenden Musliminnen und Muslime sind gleichzeitig Migrantinnen und Migranten der ersten Generation. Jedoch verwehren sich die nachkommenden Generationen zu Recht dagegen, pauschal mit der Kategorie »Migration« in Verbindung gebracht und somit aus der deutschen Alltagsnormalität des hier Aufgewachsenseins exkludiert zu werden – was selbst dann geschieht, wenn sie als dritte Generation bereits über doppelte Nichtmigrationserfahrung verfügen. Die kontinuierlichen Externalisierungs- und Otheringprozesse, die im antimuslimischen Diskurs zu beobachten sind, deuten zudem auf mehr als »nur« statistische Diskriminierung, Migrations- und Ausländerfeindlichkeit hin (vgl. Cheema i. d. B.).

Einstellungen gegenüber Musliminnen und Muslimen in Deutschland werden seit Jahren regelmäßig erhoben und weisen auf verfestigte Vorurteilsstrukturen und spezifische Feindseligkeiten hin (vgl. Shooman 2014; Attia 2009). Mehr als ein Drittel der Bevölkerung gibt an, sich aufgrund von Musliminnen und Muslimen fremd in Deutschland zu fühlen (vgl. Zick u. a. 2019: 67), mehr als jede / jeder Zweite sieht den Islam als Bedrohung (vgl. Pickel 2019: 13) und die Leipziger Autoritarismusstudie weist nach, dass fast jede / jeder Zweite sagt: »Muslimen sollte die Zuwanderung nach Deutschland untersagt werden« (vgl. Decker / Brähler 2018: 102). Für ebenso viele sind Musliminnen und Muslime in der Familie nicht willkommen (vgl. Pickel 2019: 78). Auch kann empirisch nachgewiesen werden, dass der soziale Aufstieg von Musliminnen und Muslimen als Bedro-

hung wahrgenommen wird. »Ich hätte ein schlechtes Gefühl, wenn immer mehr Muslime in wichtige Positionen auf dem Arbeitsmarkt kämen«, sagten im Jahr 2019 mehr als ein Drittel der Bevölkerung in West- und knapp jede/jeder Zweite in Ostdeutschland laut einer Studie des Deutschen Zentrums für Integrations- und Migrationsforschung (vgl. Foroutan u. a. 2019: 8). Musliminnen und Muslime und besonders muslimisch gelesene Männer werden im Diskurs häufig pauschal als bedrohlich und gewalttätig dargestellt. So forderte die ehemalige Familienministerin Kristina Schröder (CDU) eine »ehrliche Debatte über die Gewaltbereitschaft junger zugewanderter Muslime« und schrieb in einem Beitrag für die Tageszeitung *Die Welt*: »Natürlich hat die Gewalt von Migranten mit dem Islam zu tun.«¹

Die Kausalität, die dieser Satz suggeriert, ist im Kontext der langanhaltenden antimuslimischen Diskurse allgemein anschlussfähig und entlarvt ihre pauschalisierende Kraft erst, wenn man sich die Mühe macht, Analogien zu erstellen. Sätze wie: »Natürlich hat der Missbrauch von Kindern mit dem Christentum zu tun«, oder: »Natürlich hat die Gewalt gegen Flüchtlinge mit der deutschen Nationalität zu tun«, würden wahrscheinlich nicht so unreflektiert im Diskurs übernommen werden.

Die Folgen dieses Jahrzehnts akuter Islamfeindlichkeit sind im Alltag der muslimischen Bürgerinnen und Bürger spürbar. Angriffe auf Frauen mit Kopftuch gehören mittlerweile zur traurigen Alltäglichkeit.² Parallel dazu werden nicht Maßnahmen zur Sanktionierung von Kopftuchfeindlichkeit beschlossen, sondern Kopftuchverbote in verschiedenen öffentlichen Räumen diskutiert (vgl. dazu Fülling i. d. B.).³ An eine Normalisierung muslimischen Lebens im Einwanderungsland Deutschland ist nicht zu denken. Angeheizt wird die Stimmung gegen Musliminnen und Muslime auch durch die AfD (Alternative für Deutschland). In ihrem Grundsatzprogramm lassen sich allein acht Punkte finden, in denen explizit auf den Islam als Bedrohung für Deutschland eingegangen und die Frage, ob der Islam zu Deutschland gehört, eindeutig negativ beantwortet wird: »Der Islam gehört nicht zu Deutschland. In seiner Ausbreitung und in der Präsenz einer ständig wachsenden Zahl von Muslimen sieht die AfD eine große Gefahr für unseren Staat, unsere Gesellschaft und unsere Werteordnung. [...] Die AfD verlangt jedoch zu verhindern, dass sich islamische Parallelgesellschaften mit Scharia-Richtern bilden und zunehmend abschotten« (AfD 2016: 96).

Seit geraumer Zeit ist außerdem zu beobachten, dass sich muslimfeindliche Stimmungen radikalisieren. »Vom Wort zur Tat«, lautete das Terrornarrativ, mit dem der Nationalsozialistische Untergrund (NSU) zwischen 2000 und 2007 neun Migranten und eine Polizistin ermordete. 2020

tötete ein herkunftsdeutscher Attentäter neun Menschen in einer Shisha-Bar in Hanau, die er als Ort einer »ständigen Ausländerkriminalität« und »Hochverrat« an Deutschen wahrnahm. Zwar sind dies nicht explizit muslimfeindliche Taten – sie finden jedoch eingebettet in einem muslimfeindlichen Diskurs statt und treffen vorrangig Menschen, die als muslimisch gelesen werden, selbst wenn sie es gar nicht sind. »Vom Wort zur Tat« wird auch geschritten, wenn in Deutschland fast wöchentlich Moscheen brennen, attackiert werden oder Menschen angegriffen oder zusammengeschlagen werden, weil sie als Musliminnen und Muslime erkannt werden. Allein im dritten Quartal 2019 wurden insgesamt 187 explizit islamfeindliche Delikte vom Bundestag aufgezählt – zum Stand 14. November.⁴

Es zeigt sich also ein Radikalisierungspotenzial im antimuslimischen Narrativ, das zunehmend den gesellschaftlichen Zusammenhalt gefährdet. Es sind nicht nur berechtigte Abwehrhaltungen gegenüber Islamismus, sondern konkrete Abwertungen des Islam als Weltreligion und Feindseligkeiten gegenüber Musliminnen und Muslimen in diesem Land, die nicht nur eine latente, sondern eine konkrete Bedrohung für ein demokratisches Zusammenleben erzeugen.

Folgen der Fremdwahrnehmung für die Anerkennung, Chancengleichheit und Teilhabe der muslimischen Bevölkerung in Deutschland

Die Abwehr von Islam und Musliminnen und Muslimen in Deutschland lässt sich nicht nur in Einstellungen messen. Die mangelnde Anerkennung setzt sich auch konkret in strukturelle Diskriminierungen um und verhindert Teilhabe auf dem Arbeitsmarkt oder gleichberechtigte Bildungszugänge. Verhärtete negative Einstellungen gegenüber Musliminnen und Muslimen sorgen außerdem dafür, dass sie nicht als Teil der kollektiven Identität gesehen werden und dass ihre Religionsrechte, die laut Artikel 4 des Grundgesetzes verfassungsrechtlich geschützt sind, in Frage gestellt werden.

Bildungsdiskriminierung

Im Bildungsbericht 2018 wurde nachgewiesen, dass Kinder mit Migrationsgeschichte einer viermal größeren Gefahr ausgesetzt sind, gleichzeitig von sozialen, bildungsbezogenen und finanziellen Risikolagen betroffen zu

sein (vgl. Autorengruppe Bildungsberichterstattung 2018: 38). Zwar haben sich die Disparitäten seit der ersten Untersuchungswelle verringert und hat es Reformen des Bildungssystems gegeben (vgl. Stanat / Pant 2014), dennoch weisen zahlreiche Studien weiterhin nach, dass Kinder mit »migrantisches klingenden« Namen bei gleicher Qualifikation benachteiligt werden (vgl. Lorenz 2018; Bonefeld / Dickhäuser 2018; Bonefeld u. a. 2017). Besonders wurde dies mit Bezug auf Notengebung und institutionelle Übergänge in andere Schulformen deutlich (vgl. Kristen / Dollmann 2009).⁵ Es bliebe zu untersuchen, ob die Diskriminierung im Bildungssystem aufgrund der Zuschreibung zu einem anderen Land erfolgt oder ob es die Zuschreibung zu einer anderen Religion bzw. Kultur ist, die die Lehrkräfte bei ihrer Notengebung leitet. Aufgrund der breiten gesellschaftlichen Präsenz islamfeindlicher Narrative liegt die Vermutung nahe, dass islamfeindliche Stereotype handlungsleitend sein könnten. Eine Kausalität kann jedoch aufgrund der Datenlage nicht belegt werden.

Allerdings konnten Georg Lorenz und Sarah Gentrup in ihren Studien zeigen, dass Grundschullehrerinnen und -lehrer bereits ab dem ersten Zusammentreffen mit Erstklässlerinnen und Erstklässlern dazu neigen, Kinder mit türkischen Namen systematisch zu unterschätzen, ganz gleich, welchen sozioökonomischen Status diese haben (Lorenz / Gentrup 2017; Gentrup u. a. 2018). Es handelt sich also nicht um eine schicht- und klassenbezogene Abwertung. Es war nach den empirischen Befunden gleich, ob die Kinder aus bildungsnahen Familien stammten oder nicht – hatten diese einen Namen, der als türkisch identifiziert wurde, wurde von ihnen sowohl im Lesen als auch in Mathematik vonseiten der Lehrkräfte systematisch weniger erwartet.

Bonefeld und Dickhäuser (2018) wiesen nach, dass Schülerinnen mit »türkischem« Namen schlechter benotet wurden, auch wenn sie im Diktat die gleiche Anzahl von Fehlern machten wie andere Mitschülerinnen und Mitschüler. Ihre Studie, die unter dem Namen »Max und Murat« öffentlich diskutiert wurde, förderte den irritierenden Befund zutage, dass selbst neutrale und standardisierte Leistungsmessungen, die dazu dienen, als diskriminierend geltende subjektive Bewertungen zu eliminieren, nicht greifen, wenn es um Kinder mit türkischem Namen geht. Neben der Tatsache, dass Kinder mit Migrationshintergrund in der Schule schlechter abschneiden als ihre gleichaltrigen Mitschülerinnen und Mitschüler ohne Migrationshintergrund, sind sie bereits zuvor öfter von Zurückstufungen in Kindergärten sowie in Spezialklassen bzw. -schulen betroffen (vgl. Flam 2009: 240).

Arbeitsmarktdiskriminierung

Studien, die strukturelle Diskriminierungen nachweisen, gibt es zum Beispiel auch für die Arbeitsmarktbeteiligung türkeistämmiger Migrantinnen und Migranten. Ungleiche Zugänge zum Arbeitsmarkt thematisierten etwa Brücker u. a. (2017), Salikutluk u. a. (2016), Koopmans u. a. (2018) und Giesecke u. a. (2017). Diskriminierung aufgrund einer muslimischen Religionszugehörigkeit konnte Doris Weichselbaumer (2016) in einer Untersuchung nachweisen: Hier aufgewachsene Bewerberinnen mit besten Deutschkenntnissen und »deutscher« Bildungs- und Ausbildungsbiografie werden erheblich benachteiligt, wenn sie einen »türkisch klingenden Namen« haben und sich noch dazu auf dem Bewerbungsfoto mit Kopftuch zeigen.⁶ Auch der Sachverständigenrat für Migration und Integration wies nach, dass Bewerberinnen und Bewerber mit einem türkischen oder arabischen Namen bei gleicher Qualifikation deutlich seltener einen Ausbildungsplatz erhielten als Deutsche ohne Migrationshintergrund – dies galt auch im Vergleich mit anderen Migrantengruppen (vgl. SVR 2014b). Es existieren also Befunde, die eine Diskriminierung auf dem Arbeitsmarkt aufgrund einer muslimischen Religionszugehörigkeit nahelegen, auch wenn die Frage offen bleibt, ob es sich dabei womöglich um eine Diskriminierung aufgrund von nationaler Zugehörigkeit handeln könnte.

Rechtsdiskriminierung – Religionsrechte und Tendenzen der Abwehr

Parallel lassen sich starke Tendenzen der Abwehr und eine Infragestellung der Religionsrechte von Musliminnen und Muslimen feststellen. Dabei werden religiöse Grundrechte als substanzieller Bestandteil kultureller Selbstbestimmung sogar verfassungsrechtlich geschützt. In Artikel 4 des Grundgesetzes steht: »(1) Die Freiheit des Glaubens, des Gewissens und die Freiheit des religiösen und weltanschaulichen Bekenntnisses sind unverletzlich. (2) Die ungestörte Religionsausübung wird gewährleistet.« Diese normative Prämisse wird in Bezug auf die größte religiöse Minderheit in Deutschland jedoch immer wieder konterkariert. Die Versicherung des Schutzes der Grundrechte, so wie sie im Grundgesetz angelegt sind, ist allerdings für eine staatsbürgerliche Gleichstellung elementar.

Religiöse Symbolik, islamischer Religionsunterricht, das Tragen des Kopftuchs, die Beschneidung von Jungen und der Moscheebau sind seit Jahren zentrale Themen in der öffentlichen und politischen Diskussion auf Bundes- und Landesebene und stellen entscheidende Wegmarkierungen für die gesellschaftliche Partizipation dieser religiösen Minderheit dar (vgl.

Foroutan u. a. 2014). In den vergangenen 20 Jahren hat es unterschiedliche Konflikte in Bezug auf religiöse Symbole in deutschen Schulen gegeben, beispielsweise darüber, ob es zugelassen werden soll, dass im Schwimmunterricht Burkinis getragen werden, ob Kruzifixe in Klassenzimmern hängen dürfen oder ob das Tragen des Kopftuchs bei muslimischen Lehrerinnen erlaubt ist (vgl. Korteweg / Yurdakul 2016; Berghahn 2016; Ludin / Abed 2015).

Die beiden letztgenannten Fälle wurden bis vor das Bundesverfassungsgericht getragen und dort ausgefochten. Während dieses die verpflichtende Anbringung von Kruzifixen als Verstoß gegen die Religionsfreiheit wertete, spielte es beim Kopftuch den Ball zunächst zurück zu den Ländern. Die Entscheidung des Bundesverfassungsgerichts im Jahr 2015, das Kopftuchverbot zu kippen – mit der Begründung, dass ein pauschales Verbot religiöser Bekundungen durch das äußere Erscheinungsbild von Pädagoginnen und Pädagogen in öffentlichen Schulen mit deren Glaubens- und Bekenntnisfreiheit (Art. 4 Abs. 1 und 2 GG) nicht vereinbar sei –, kann als eine klare religionsrechtliche Anerkennung am Ende eines langen Aushandlungsprozesses um das Kopftuch gedeutet werden. Beinahe die Hälfte der deutschen Bevölkerung findet allerdings trotzdem, dass Lehrerinnen kein Kopftuch tragen sollten. Insofern kann die Akzeptanz des Kopftuchs als eine Form rechtlicher und kultureller Anerkennung interpretiert werden, die von jedem zweiten Befragten in Deutschland verweigert wird (vgl. Foroutan u. a. 2014: 35). Ein Recht, das auf Basis eines demokratischen Werteverständnisses, einer grundgesetzlichen Verankerung und aktualisierter verfassungsrechtlicher Revisionen legitimiert sein sollte, führt zu akuten Spannungen zwischen jenen, die dieses Recht in Anspruch nehmen wollen, und jenen, die dadurch eine fundamentale Werteveränderung befürchten.

Identifikative Anerkennungslücken

Musliminnen und Muslime werden gemeinhin nicht als Teil der deutschen kollektiven Identität wahrgenommen (vgl. Foroutan u. a. 2014). Eine narrative Exklusion aus der nationalen Identität ist zum Beispiel daran erkennbar, dass immer wieder die ethnische bzw. nationale Kategorie »deutsch« der Kategorie »muslimisch« gegenübergestellt wird. Dabei erscheinen sie als einander ausschließende Kategorien – als gäbe es keine deutschen Musliminnen und Muslime und keine muslimischen Deutschen. Faktisch besaßen bis zum Anstieg der Fluchtmigration im Jahr 2015 ca. 50 Prozent der in Deutschland lebenden Musliminnen und Muslime die deutsche

Staatsangehörigkeit (vgl. Haug u. a. 2009: 80). Im gesellschaftspolitischen Diskurs europäischer Einwanderungsländer ist es die Gruppe der Musliminnen und Muslime, zu der die höchste soziale Distanz besteht (vgl. ZfA / VKF 2014: 78).

Dies hat konkrete Folgen für ihre Stellung in der Gesellschaft und für ihre Aufstiegsmobilität. Dabei ist erkennbar, dass der soziale Aufstieg von Musliminnen und Muslimen Feindseligkeiten gegenüber ihrer sozialen Gruppe ebenso wenig mindert (vgl. Foroutan u. a. 2019) wie Bemühungen um Zugehörigkeit und Integration. So wurde bereits vor zehn Jahren in einer Studie zu muslimischem Leben in Deutschland erhoben, dass mehr als 50 Prozent der Musliminnen und Muslime über 16 Jahre Mitglied in einem deutschen Verein und nur 4 Prozent ausschließlich Mitglied in einem herkunftslandbezogenen Verein waren (vgl. Haug u. a. 2009: 253 ff.). Dies und andere Befunde der Studie, die klare Hinweise auf soziale Integration lieferten, änderten nichts daran, dass kurz darauf Thilo Sarrazins Buch, in dem er pauschal eine Geschichte der Verweigerung von Integration darlegte, zum Bestseller wurde.

Identity-Making als performativer Akt: Neue muslimische Selbstbilder

In den ersten beiden Teilen wurde dargestellt, dass Muslimfeindlichkeit ein sehr reales Problem in Deutschland darstellt. Außerdem wurde gezeigt, dass gesellschaftliche Einstellungen und Stereotype konkrete Folgen für die Teilhabe von Musliminnen und Muslimen an zentralen strukturellen, kulturellen und identifikativen Gütern und Ressourcen dieser Gesellschaft haben. In diesem Teil wird nun der Frage nachgegangen, welche Rolle eine negative Stigmatisierung der Musliminnen und Muslime oder der ihnen zugeschriebenen Religion für die eigene Positionierung zum Islam oder für die eigene Identifikation bzw. Identität als Muslimin und Muslim in mehrheitlich nichtmuslimischen Ländern hat.

Charles Taylor schrieb schon zu Beginn der 1990er Jahre über die Effekte mangelnder Anerkennung: »Nichtanerkennung [...] kann eine Form der Unterdrückung sein, kann den Anderen in ein falsches deformiertes Dasein einschließen« (1993: 13). Er ging davon aus, dass Anerkennung ein menschliches Grundbedürfnis ist und daher auch staatlich einklagbar sein sollte, so wie andere Primärgüter auch. Anerkennung wäre demnach vergleichbar mit Meinungsfreiheit, Rechts- und Einkommenssicherheit oder Gesundheitsversorgung (vgl. ebd.: 15). Taylor ging sogar noch

einen Schritt weiter und forderte, die Anerkennung von Differenz als ein zentrales Ziel pluraler, multikultureller und multireligiöser Gesellschaften aufzunehmen. Für eine egalitäre Anerkennung forderte er umfangreiche Sonderrechte und Minderheitenschutz, die den Fortbestand nichtdominanter Gruppen in ihrer Besonderheit sicherstellen sollten (vgl. ebd.: 28).

Henri Tajfel und John C. Turner (1986) haben in ihrer Theorie der Sozialen Identität bereits Strategien aufgezeigt, einer negativ stigmatisierten Gruppe zu entkommen. Da Individuen grundsätzlich nach einem positiven Selbstkonzept streben, können negative Stigmata, so wie Charles Taylor es beschrieben hat, starke dysfunktionale Folgen für das Individuum haben. Es wird also darum bemüht sein, diesen negativen Annahmen zu entkommen, ihnen zu widersprechen oder sie zu widerlegen. Dazu gehören neben dem Versuch, dem Stigma bzw. der negativen Markierung durch (1) *individuelle Mobilität* und sozialen Aufstieg zu entkommen, auch verschiedene kreative Widerspruchsversuche wie die (2) *Umdeutung* von negativen Zuschreibungen in positive. In einer gewissen Analogie zu Umdeutungen wie »black is beautiful« lässt sich dies auch exemplarisch in der Aneignung von Begriffen wie Ausländer, Kanake etc. beobachten.

Eine weitere kreative Bewältigungsstrategie kann die (3) *Einführung neuer Vergleichsdimensionen* sein (»dafür sind wir familienfreundlicher«), die auch mit einer (4) *Neuskalierung von etablierten Wertmaßstäben* einhergehen kann (»Wir machen Cash ey – ihr macht Abitur ey«).⁷ Eine weitere Möglichkeit wäre ein (5) *sozialer Wettbewerb*, zum Beispiel durch die Abwertung anderer Gruppen, um somit die Vergleichsgruppe zu ändern (»Zumindest sind wir keine Juden / Schwarze / Roma« – die soziale Gruppe ist dabei austauschbar). Möglich ist auch, eine (6) *Ingroup-Opposition* einzunehmen und quasi als »native informant« die dominante Outgroup (in dem Falle die nichtmuslimische Mehrheitsgesellschaft) zu informieren, um zu zeigen »Ich bin nicht so wie die in meiner Gruppe«.

Im Zuge der Abwertungs- und Alterisierungsdebatten des letzten Jahrzehnts hat es unterschiedliche Reaktionen bei muslimischen Akteurinnen und Akteuren gegeben, um dem negativen Stigma zu begegnen oder diesem zu entkommen. Im Zuge dessen ist auch das Entstehen einer übergeordneten »muslimischen Identität« zu beobachten. Diese wird auch vonseiten der nichtmuslimischen Gesellschaft mit-, teilweise sogar vor-konstruiert (vgl. Attia 2009). Die feindseligen Beschreibungen des Islam durch rechtspopulistische Parteien (zum Beispiel als Faschismus oder als Ideologie) haben dabei trotz Kritik an Grenzüberschreitungen vielfach ein Gefühl in der nichtmuslimischen Dominanzgesellschaft erzeugt, sich ein Bild über diese Weltreligion und ihre Gläubigen machen zu können. Die-

ses Islambild changiert zwischen Halbwissen, legitimer Islamkritik und rassistischem Kulturessenzialismus (vgl. Foroutan 2012). Eine steigende Zahl an empirischen Studien zu Musliminnen und Muslimen in Deutschland hat an dieser reduktionistischen Vorstellung nicht viel verändern können oder sie teilweise sogar noch perpetuiert (vgl. Amir-Moazami 2018).

Die muslimische, als maximal fremd konstruierte Identität wird auf der einen Seite mit rigiden Vorstellungen zur Religiosität, Textgläubigkeit und Frömmigkeit der als Musliminnen und Muslime geltenden Bevölkerung dargestellt. In der Wissenschaft wird dafür, angelehnt an die von Aziz al-Azmeh (1996) geprägte Formulierung der »Islamisierung des Islam«, der Begriff der *Muslimisierung* verwendet, womit verdeutlicht wird, dass es zu einer Homogenisierung der Vorstellung darüber kommt, wer oder was ein Muslim bzw. eine Muslimin ist und wie die Verknüpfung von Muslimischsein und Islam, quasi kausal, einen Widerspruch zur Demokratie belegt: »[D]ie in Europa geführte Diskussion suggeriert, Muslim zu sein und an eine freiheitlich-demokratische Grundordnung zu glauben, sei nicht kompatibel. Dies geht nicht nur an der Lebensrealität der meisten in Europa lebenden Muslime vorbei. Die Muslime werden zudem auch als einheitliche Gruppe konstruiert – was zu ihrer Muslimisierung führt« (Amirpur 2011: 197).

Auf der anderen Seite wird die Bezeichnung »Muslim« bzw. »Muslimin« zunehmend synonym für »Migrantinnen und Migranten«, »Ausländerinnen und Ausländer«, Flüchtlinge oder generell »Fremde« benutzt (vgl. Spielhaus 2018). Diese Kategorien wiederum klassifizieren vorrangig Herkunft, Nationalität und Phänotyp (also Haut- und Haarfarbe, Aussehen, Namen oder Akzent) und vermischen somit kulturelle, ethnische, religiöse und nationale Identitätskategorien – im Folgenden als Akronym zusammengefasst unter identitäre KERN-Kategorien. Muslimische Identität ist somit eine Markierung geworden, ein gesellschaftspolitisches Merkmal für »Andersein«, »Inkompatibilität« und »Demokratieferne«, das unabhängig vom Grad der Religiosität auf alle übergreift, die als muslimisch gelesen werden. Ganz gleich auch, ob sie sich selbst so bezeichnen würden oder es überhaupt sind. Insofern ist *muslimische Identität* über die religiöse Bezeichnung hinweg zu einer sozialen Kategorie bzw. einer sozialen Identität geworden.

Muslimische Identität als soziale Kollektividentität

Auf Zuschreibungen verallgemeinernder religiöser Muslimisierung und Fremdkulturalisierung reagieren die als muslimisch markierten Subjekte

(vgl. Tezcan 2012) mit unterschiedlichen Strategien, die wie dargelegt, in der *Social Identity Theory* (SIT) von Tajfel und Turner beschrieben werden: mit rationaler, apologetischer, kreativer oder aggressiver Verteidigung der stigmatisierten Gruppe oder der Religion, mit aktiver Suche nach Nachweisen, dass die als eigen zugeschriebene Religion nicht der Karikatur entspricht, zu der sie diskursiv gemacht wird, oder auch mit Distanzierung und Abwehr der als eigen zugeschriebenen Religion, mit Einführung neuer Vergleichsdimensionen, mit Re-Interpretationen und Reformvorhaben oder mit hybriden Neudeutungen. Die Religion des Islam wird als Ausgangspunkt für die eigene Identitätsbeschreibung (wieder) relevant, und sei es nur wegen der aktiven Distanzierung von ihr.

Die Bezeichnung »Muslim« bzw. »Muslimin« bleibt zwar grundsätzlich eine religiöse Kategorie: Muslim bzw. Muslimin ist, wer sich zum Islam bekennt oder – im islamisch-traditionellen Common Sense – Kind eines muslimischen Vaters ist (vgl. Spielhaus 2011; Amir-Moazami 2018). Die Transformation des Muslimischseins von einer religiösen in eine soziale Kategorie setzt allerdings auch neue identitäre Bezugspunkte außerhalb eines religiösen Bekenntnisses frei. Diese senden auf einer Frequenz solidarischer Zugehörigkeit – ganz unabhängig von bleibenden Grenzen und Unterschiedlichkeiten zwischen den Musliminnen und Muslimen – vor allem Codes, die transportieren: Wir teilen eine Erfahrungen des »Andersseins«, in vielen Fällen auch: eine Erfahrung von Abwertung, Diskriminierung oder Ausschluss. Der Code besagt: Ich kenne Deine Gefühle der Kränkung, Verunsicherung und Wut. Deine Fragen sind mir bekannt, Deine Anekdoten und Emotionen bestätigen mich. Dabei ist zu beobachten, dass der Prozess der Selbstbezeichnung als »muslimisch« auch von Menschen genutzt wird, die von sich selbst zuvor nicht als Musliminnen und Muslime gesprochen haben oder zumindest die Bezeichnung »muslimisch« nicht als relevanten Teil ihrer Selbstbeschreibung betrachteten (vgl. Foroutan 2016).

Auf die soziale Anrufung und Abwertung wird demnach mit sozialer Performanz reagiert (vgl. Althusser 1977; Butler 1991). Judith Butler geht davon aus, dass Identitäten und Subjektwerdung dadurch entstehen, dass es Vorstellungen über bestimmte Personen bzw. Personengruppen gibt und Menschen oder Gruppen mit diesen Vorstellungen benannt und *angerufen* werden und auf diese als Angesprochene reagieren. Sie bezeichnet den Ausgangspunkt dieser Subjektwerdung als »being called a name« (Butler 1997: 2). Selbst wenn sie versuchen, den Bildern, die von ihnen existieren, zu widersprechen, reagieren sie doch in der Haut des Angerufenen. Riem Spielhaus beschreibt in ihrem Buch »Wer ist hier Muslim?« den Prozess dieser Muslimwerdung ausführlich. Sie übersetzt Butlers Performanztheorie

(vgl. Butler 2006) auf das Muslimischwerden und zitiert: »Angesprochen zu werden, bedeutet also nicht nur, in dem, was man bereits ist, anerkannt zu werden; sondern jene Bezeichnung zu erhalten, durch die die Anerkennung der Existenz möglich wird. Kraft dieser grundlegenden Abhängigkeit von der Anrede des anderen gelangt das Subjekt zur ›Existenz‹« (Spielhaus 2011: 137).

Neue muslimische Identitäten entstehen auch durch Solidarisierung. Selbst wenn kein aktives religiöses Bekenntnis besteht oder die Religion des Islam kritisch und distanziert betrachtet wird, entsteht in einem als zunehmend islamfeindlich wahrgenommenen Klima auch bei manchen als atheistisch, kommunistisch oder areligiös geltenden Personen eine zwar eingeschränkte, aber dennoch wiederkehrende Selbstbezeichnung als muslimisch. Riem Spielhaus hat dafür in ihrem Buch ein treffendes Zitat von Lale Akgün angeführt, die selbst als Islamkritikerin gilt: »Aber ich sag Ihnen eins: Vielleicht würde ich mich als gar nichts bezeichnen, wenn nicht diese Debatten wären. Aber bei so viel Ungerechtigkeit muss ich Position beziehen. Und ich werde nicht zulassen, dass pauschal ein – wirklich – Kübel von Dreck ausgeschüttet wird über alle Menschen muslimischen Glaubens. Da merke ich, wie dann meine Solidarität wächst, immer mehr wächst« (ebd.: 87).

Es ist also zu beobachten, dass eine neue kollektive muslimische Identität hier die Grundlage eines konstruierten kulturellen Gedächtnisses in der Migration herauszubilden scheint. Jürgen Habermas bezeichnet dies als produktive Neuorientierung, die der Sicherung biografischer Kontinuität dient und die beschädigte Identität wieder in eine einheitliche Ordnung bringt (vgl. 1990: 93). Das kulturelle Gedächtnis bildet sich heraus, wenn die Subjekte, die sich zu einer konstruierten Gruppe zusammenschließen, eine gemeinsame Vorstellung von Werten, Ansichten, Erwartungen und Orientierungen teilen und sich in diesem Sinne mit der übergeordneten Gruppe (in dem Falle der Gruppe der Musliminnen und Muslime) identifizieren und/ oder solidarisieren.

Im Falle der neuen sozialen muslimischen Identitäten findet allerdings die Konstruktion dieses kulturellen Gedächtnisses eher auf Basis von Erfahrungswerten nach der Migration statt. Viele dieser Erfahrungswerte sind negativ und mit Ausschluss- und Abwertungserfahrungen unterlegt. Dazu gesellen sich die von vielen Migrantinnen und Migranten und ihren Nachkommen geteilten realen oder tradierten Erfahrungen des Verlusts von Heimat oder die Sehnsucht nach dem ehemaligen oder imaginierten Herkunftsland – selbst wenn dieses mit traumatischen Erinnerungen verbunden wird. Die Schnittmenge zwischen Muslimischsein und Migrantisch-

sein bleibt also groß. Gleichzeitig ist gerade bei der Generation, die über keine eigenen Migrationserfahrungen verfügt, die Konstruktion muslimischer Identität im Schatten einer gleichzeitig zugeschriebenen migrantisches Identität und eines parallelen Anspruchs auf eine normalisierte deutsche Identität ein Ausgangspunkt identitärer Hybridisierung (vgl. Foroutan 2013; Karakaşoğlu 2007; Wensierski / Lübcke 2007; Gerlach 2006).

Es findet also eine kollektive muslimische Identitätsbildung statt, die nicht unbedingt auf geteilten Wertvorstellungen, Religiosität oder Weltverständnis gründet, sondern vielmehr auf Rassismus- und/oder Migrationserfahrungen (vgl. Portes / Rumbaut 2001) – seien diese nun selbst erlebt oder auch nur Teil der Familiengeschichte oder des kollektiven Gedächtnisses. Muslimische Identität entsteht in Deutschland somit nicht nur aufgrund von familiärer Herkunft oder religiösem Bekenntnis, sondern auch im Kontext von Othingprozessen und geteilten Erfahrungen *nach* der Migration. Insofern kann von postmigrantischen muslimischen Identitäten gesprochen werden, denn Werte, Ansichten, Erwartungen und Orientierungen, die in Einwanderungsgesellschaften von postmigrantischen Subjekten geteilt werden, orientieren sich im Zuge ihrer Positionierung als Minderheit sehr viel stärker an Fremdwahrnehmungen. Die Erfahrung von Fremdmarkierung, wiederkehrender Selbsterklärung und damit einhergehend von Ungleichheit, vor allem aber von Ungleichwertigkeit (vgl. Heitmeyer 2011), prägt die postmigrantischen muslimischen Identitäten in Deutschland.

Muslimische Identitätstypen im Kontext der Fremdwahrnehmung

Unterschiedliche performative Muster und Codes lassen sich typologisieren, wenn es darum geht, Reaktionen auf negative Fremdzuschreibungen zu beschreiben. Die Typologien sind zwar reduktionistisch und holzschnittartig, können jedoch verdeutlichen, wie vielfältig die Reaktionen auf Abwertung und Rassismuserfahrungen, aber auch eigene Selbstbilder und autonome Reaktionen auf Fremdbilder sind. Im Folgenden sollen zehn muslimische Identitätstypen skizziert werden, wie sie sich teilweise aus qualitativen Studien herausbilden und teilweise in medialen Diskursen wiederfinden lassen.

Herkunftsmusliminnen und -muslime

In qualitativen Interviews des HEYMAT-Projekts⁸ an der Humboldt-Universität zu Berlin, in dessen Rahmen 50 Personen mit deutscher Staatsangehörigkeit und einem Migrationshintergrund aus mehrheitlich muslimi-

schen Ländern nach ihren Identitäts- und Zugehörigkeitsbeschreibungen gefragt wurden, gab es Personen, die sich selbst nicht als muslimisch bezeichneten, auch wenn Markierungen durch Aussehen, Namen, Akzent oder Migrationsgeschichte dazu führten, dass sie von der Mehrheitsgesellschaft der »Gruppe« der Muslime zugewiesen wurden. Dabei wurde in den Interviews deutlich: Der Bezug dieser Menschen zum Islam wurde nicht über die Religion hergestellt, sondern vor allem über das Herkunftsland und über die äußere Ansprache. Sie empfanden den Islam als Religion auch nicht als zentralen Bestandteil ihrer Identität und bezeichneten sich als gar nicht bis kaum religiös. Sie befolgten keine Traditionen oder Feiertage und der Islam hatte keine Alltagsrelevanz in ihrem Leben. Sie fühlten sich auch nicht dem »islamischen« Kulturraum zugehörig, sondern beschrieben eher geografische Bezugsräume (Naher Osten, Persien, Orient etc.).

Zu dieser Gruppe gehörten gleichermaßen kemalistische Familien wie iranischstämmige Linke oder assimilierte Kinder der zweiten und dritten Generation, die keinen Herkunftsbezug mehr zu den Ländern ihrer (Groß-) Eltern hatten oder aber gerade aufgrund des Herkunftsbezuges und negativer Erfahrungen zum Beispiel der Eltern eine muslimische Identität komplett ablehnten. Religiöse Kenntnisse waren bei ihnen kaum bis rudimentär vorhanden – und wenn überhaupt, dann aufgrund der familiären Primärsozialisation, von der sie sich emanzipiert hatten oder die sie vergessen hatten. Die Betonung, *eigentlich* nicht zur negativ stigmatisierten Gruppe der Musliminnen und Muslime zu gehören, zog sich durch die Interviews. Es kann bei der Gruppe der Herkunftsmusliminnen und -muslime von einer »aktiven Nichtreligiosität« in Bezug auf den Islam gesprochen werden.

In dieser Kategorie finden sich nicht nur Atheistinnen und Atheisten, sondern manchmal auch Menschen christlichen oder jüdischen Glaubens, die aufgrund ihres Herkunftslands, Aussehens oder Namens von der Mehrheitsgesellschaft als muslimisch mitmarkiert werden und sich dann in Zeiten von gesellschaftlichen Krisen oder Konflikten in der Rolle wiederfinden, trotzdem »die Musliminnen und Muslime« bzw. »den Islam« erklären zu müssen, wogegen sie sich verwehren, indem sie immer wieder deutlich betonen, dass sie selbst keine Musliminnen und Muslime sind oder sich selbst nicht als muslimisch bezeichnen.

Kulturmusliminnen und -muslime

Die unter diese Identitätskategorie fallenden Personen bezeichneten sich selbst schon eher als muslimisch, auch wenn sie häufig die Einschränkung »nicht praktizierend« dahintersetzten. Tatsächlich ist daher eine Unter-

scheidung zum Identitätstyp »herkunftsmuslimisch« wohl am ehesten in der Selbstbeschreibung zu sehen, in der die Zugehörigkeit zum – wie auch immer definierten – »islamischen Kulturkreis« aufrechterhalten wurde, selbst wenn dies nicht über eine religiöse Bindung erfolgte. Hier ließen sich Verweise der Zugehörigkeit über kulturelle Referenzpunkte wie Musik, Literatur, Essgewohnheiten oder auch das Einhalten bestimmter religiöser Feiertage finden. Trotzdem besitzen Kulturmusliminnen und -muslime je nach Bildungsstand und Interesse Kenntnisse über den Islam, dem sie auch häufig kritisch gegenüberstehen. Folgende Interviewpassage kann helfen, dies zu verdeutlichen. Auf die Frage: »Welcher Konfession oder Glaubensrichtung gehörst du an?« antwortet eine interviewte iranischstämmige Frau: »Also für mich hat Religion nie eine wichtige Rolle gespielt. Ich bin natürlich traditionell gesehen auch eine Muslimin aber ich habe nie diese Religion zelebriert oder irgendwas, also ich habe mich nicht unbedingt der Religion verpflichtet gefühlt. [...] Ich würde mir die Note 3 geben. Weil die Eckpunkte kenne ich. Vielleicht die Einzelheiten und die Kleinigkeiten nicht, aber die Eckpunkte dieser Religion sind mir bekannt« (Interview 12/HEYMAT).

Teilweise wird der Begriff Kulturmuslim von praktizierenden Musliminnen und Muslimen abwertend verwendet: »Mit Kulturmuslim ist in der Öffentlichkeit oft der Muslim gemeint, der sich im Sinne von Selbstaufgabe vollkommen anpasst, der möglicherweise auch Schweinefleisch isst und Alkohol trinkt« (Oestreich/Reineke 2004). Von manchen wird diese Gruppe auch als Berufsmusliminnen und -muslime abgewertet, da sie sich öffentlich allein aufgrund einer zugeschriebenen Zugehörigkeit positioniert und weniger aufgrund eines fundierten religiösen Wissens.

Neo-Musliminnen und -Muslime

Als Teil dieses Typs konnten auf Basis der Interviews Personen bestimmt werden, die ihre Zugehörigkeit zum Islam selbst deutlich und eindeutig darstellten – aber in einer Neudeutung, die sie aus traditionellen Rollenzuschreibungen herauslöste; dies auch durchaus, aber nicht immer optisch – zum Beispiel durch modisches Tragen eines Kopftuchs, Barts oder religiöser Bekleidung. In einigen Fällen wurden diese Symbole erst später angenommen, wie folgende Interviewpassage mit einer jungen türkischstämmigen Studentin und Aktivistin verdeutlicht: »Ich denk, das ist mein gutes Recht. Religionsfreiheit! [...] Und das war für mich nicht aus der Religiosität heraus. [...] Es war für mich ein Ausdruck von Selbstmarkierung: »Also gut, wenn ihr alle sagt, dass ich muslimisch bin, dann bin ich's

halt. Und dann trag ich auch ein Kopftuch!« Meine Eltern haben sich auch sehr darüber gewundert. Meine Eltern haben nie gesagt, wir müssen eins tragen. Meine Schwestern tragen heute noch keins. Mit der Entscheidung waren meine Eltern ziemlich überfordert und es hat mir irgendwie Spaß gemacht, sie zu überfordern und auch die Lehrer zu schockieren, also ganz bewusst zu sagen »Ja gut, dann bin ich halt Türkin und ich bin Muslimin und ich trag das Kopftuch und ich zeig das auch nach außen hin und bin ganz stolz darauf« (Interview 7 / HEYMAT).

Die Befragten berichteten von regelmäßigen Diskriminierungserfahrungen und führten dies teilweise auf ihre Sichtbarkeit im öffentlichen Raum zurück. Sie sahen sich häufiger offenen Anfeindungen und Misstrauen vonseiten der Mehrheitsgesellschaft ausgesetzt. Die Neo-Musliminnen und -Muslime lebten den Islam sehr bewusst und beschrieben explizit, dass sie nicht unter Druck oder Zwang ihrer Elternhäuser handelten. Ihre Kenntnisse über den Islam waren hoch und wurden von ihnen selbst akademisch vertieft. Einige der Befragten aus dieser Kategorie waren in Hochschulgruppen, muslimischen Vereinen oder Verbänden aktiv, oft gehörten sie zur akademischen Elite und waren auch aktiv im interreligiösen Dialog. Ihre persönlichen Werte bezeichneten sie als eher konservativ und bewahrend. Sie kritisierten dabei jedoch gleichzeitig das patriarchale Weltbild in ihren Communities und es gab sowohl bei den Männern als auch bei den Frauen deutliche Artikulationen eines feministischen Islam. Ihr Bezugspunkt ist ganz klar Deutschland. Sie beschreiben sich explizit als deutsche Musliminnen und Muslime.

Der Journalist Eren Güvercin schreibt in seinem Buch »Neo-Moslems: Porträt einer deutschen Generation«: »Ihre Sprache ist Deutsch, was einen wesentlichen Bestandteil ihrer muslimisch-deutschen Identität ausmacht. [...] Auffällig ist zunächst, wie sehr die Neo-Moslems das aufgegeben haben, was Soziologen als »Herkunftslandorientierung« bezeichnen. Während für viele aus der so genannten Gastarbeitergeneration der Koffer gewissermaßen immer fertig gepackt in der Ecke stand, packen die Neo-Moslems ihre Koffer nur noch, um damit in den Urlaub zu fahren. Vielleicht auch in die Türkei. Anders als ihre Eltern sehen sie sich nicht länger als Gäste in Deutschland, sondern als selbstverständlicher Teil der Gesellschaft« (2012: 19).

Die Neo-Musliminnen und -Muslime waren und sind einem erhöhten sozialen Druck vonseiten der Mehrheitsgesellschaft ausgesetzt, der sich nicht nur durch Diskriminierungserfahrungen äußert, sondern auch durch teilweise übergriffige Fragen, offenes Anstarren und eklatanten Rassismus. Gleichzeitig erzeugt die Erfahrung von Leid und Druck auch bei manchen

ein Motiv, diese teilweise selbst als moralischen Druck an andere Musliminnen und Muslime weiterzugeben, die in ihren Augen den Islam nicht rechtmäßig oder sichtbar ausüben.

Reform- und Euro-Musliminnen und -Muslime

Unter ähnlichen Aspekten wie Neo-Musliminnen und -Muslime, nämlich Wissensbezug und neuem Heimatbezug, ließen sich die Identitätstypen Reform-Musliminnen und -Muslime und Euro-Musliminnen und Muslime, eine Kategorie, die bereits von Bassam Tibi und Tariq Ramadan etabliert wurde, zusammenfassen. Diese Identitätstypen sehen den Islam als eine Religion, die sich in die aufgeklärte westliche Moderne integriert, und interpretieren ihn nicht mehr als »Migranten-Religion«. Ramadan (2012) schreibt dazu: »Die fundamentale Frage, an der sich das zukünftige Verhältnis Europas zu den mehrheitlich muslimischen Gesellschaften festmachen wird, ist die Beziehung zwischen säkularen und religiösen Gruppen. Die meisten Muslime in Europa haben – anders als oft gesagt wird – die Polarisierung zwischen Laizismus und Religion längst hinter sich gelassen. [...] Sie sehen, dass Glaube und Laizismus und Demokratie zu vereinbaren sind.«

Ramadan fordert die Euro-Musliminnen und -Muslime auf der einen Seite auf, sich dem Assimilationsdruck zu widersetzen, aber auch anti-westlichen Abschottungstendenzen entgegenzutreten. Gleichzeitig gesteht er ihnen in Europa zu, ihren Glauben nicht auszuüben, wenn sie es mit ihrem Gewissen vereinbaren können. Er entwirft mit dem Euro-Islam einen durchaus pragmatischen diasporischen Zugang – allerdings wird ihm vorgeworfen, er widerspreche sich in zentralen Motiven und sei mal liberaler, mal konservativ.

Bassam Tibi (2007) hingegen definiert den Euro-Islam als eine Anpassungsstrategie, die mit immanenten Kerninhalten des Islam brechen müsse, um wahrhaft als europäisch zu gelten: »Um es klarzustellen: Der Islam kann nur dann europäisiert werden, wenn Konzepte des Salafismus wie etwa Schari'a und Dihad sowie die Vision einer Islamisierung durch Da'wa und Hidjra durch religiös-kulturelle Reformen aufgegeben werden. Nur ein Islam, der in Einklang mit den Grundinhalten der kulturellen Moderne (Demokratie, individuelle Menschenrechte, Zivilgesellschaft, Pluralismus) steht und die Werteorientierung des Pluralismus annimmt, verdient es, als Euro-Islam bezeichnet zu werden.«

Folgendes Zitat einer jungen Deutsch-Ägypterin verdeutlicht diese Positionierung: »Ich fühle mich dem Islam zugehörig, jedoch finde ich,

dass für das Hier und Heute in Deutschland, in Europa, wir nicht den Islam neu erfinden müssen, aber anders an ihn herangehen müssen, sodass wir hier ja uns als Muslime neu definieren und mit unseren Gesellschaften, in denen wir leben, als Muslime und als Mitglieder der Gesellschaft identifizieren können. Ja. Und das ist glaub ich momentan so die größte Herausforderung« (Interview 23 / HEYMAT).

Es kann keine trennscharfe Unterscheidung zu den zuvor beschriebenen Neo-Musliminnen und -Muslimen vorgenommen werden. Wenn diese dennoch erfolgen sollte, dann am ehesten mit dem Hinweis auf eine offensivere Säkularität vonseiten der Euro-Musliminnen und -Muslime und stärkere traditionale Bezüge bei Neo-Musliminnen und -Muslimen.

Libérale Musliminnen und Muslime

Die Interviews im HEYMAT-Projekt wurden zwischen Januar und Dezember 2010 geführt. Im Frühjahr 2010 gründete sich der Liberal-islamische Bund e. V., der in seiner Selbstdarstellung darauf verweist, dass bei der Repräsentation von Musliminnen und Muslimen eine »dogmatische und kulturelle Einheit weder Ziel noch Voraussetzung sein [darf]. Generell setzt sich der LIB e. V. dafür ein, dass Musliminnen und Muslime Koran und Sunna frei von Angst, nach eigenem Gewissen und offen interpretieren dürfen« (vgl. LIB 2020). Auch liberale Musliminnen und Muslime verfügen über einen sehr bewussten und interpretativen Zugang zum Islam. Ebenso wie es die Formulierung des Euro-Islam vorsieht, verlangen sie, historische, kulturelle, biografische und soziale Kontexte zu berücksichtigen und auf eine vernunftoffene Gläubigkeit zu vertrauen (vgl. LIB 2016). Gleichzeitig positionieren sie sich gegen Beliebigkeit und somit gegen die Vorstellung von Tariq Ramadan, den Islam auch unsichtbar werden zu lassen. Vielmehr formulieren sie ein aktives, nach außen getragenes offenes Muslimischsein, um der negativen Markierung ein Gegenbild durch die Einführung neuer Vergleichsdimensionen entgegenzusetzen.

Im LIB finden sich auch zahlreiche konvertierte Musliminnen und Muslime und weibliche Imaminnen, die in Deutschland Gemeinden gegründet haben. Im öffentlichen Raum wird diese Entwicklung vor allem Seyran Ateş zugeschrieben, von der gesagt wird, sie habe die erste Moschee gegründet, in der Frauen und Männer gemeinsam beteten.⁹ Dies ist jedoch nicht zutreffend. Weltweit existieren liberale Moscheen, in denen Männer und Frauen gemeinsam beten,¹⁰ und es gibt in einigen Ländern Europas weibliche Imaminnen,¹¹ in Indonesien auch Transgender-Moscheen.¹²

Habitus- oder Traditionsmusliminnen und -muslime

In der HEYMAT-Studie beschrieben zahlreiche Interviewte den eigenen Zugang zum Islam bzw. zum Muslimischsein vor allem vor dem Hintergrund der familiären Sozialisation. In religiöse Familien hineingeboren, waren Religion, Riten, Überlieferungen und auch das Kopftuch für sie eine Selbstverständlichkeit. Die Kenntnisse über den Islam wurden von der Familie weitergegeben und waren durchmischt mit Traditionen aus dem Herkunftsland. Sie liefen in der Alltagsstrukturierung mit und spielten auch bei der Partnerwahl eine wichtige Rolle. Der Besuch von Koranschulen gab im Kindheitsverlauf einen Zugang zur Religionskenntnis, aber religiöse Kenntnisse waren ansonsten nicht unbedingt akademisch unterfüttert, sondern vorwiegend tradiert. Tariq Ramadan beschreibt dies folgendermaßen: »Viele Muslime in Europa wissen wenig über ihre Religion, und was sie wissen, ist sehr formalistisch, traditionalistisch und nicht sehr tiefgehend: Was ist halal, was ist haram, also: Was ist erlaubt, was ist verboten. Das war's« (Ramadan 2012). Kritische Auseinandersetzungen, eine Hinterfragung des Islam oder traditionaler Handlungen waren weniger präsent, sondern eher das Gefühl, einer vorgegebenen Routine zu folgen, in der die Abweichung von der traditionellen Ordnung keinen Platz hat.

Cool-/Pop-/Street-Musliminnen und -Muslime

Das Phänomen, dass Muslimischsein mit einer gewissen Coolness verbunden wird, ist sowohl als politisches Statement in Reaktion auf antimuslimische Diskurse zu bewerten als auch als popkultureller Ausdruck der Diversifizierung. In diesem Typus war eher ein punktuelles, oberflächliches Interesse am Islam anzutreffen. Ein Gemisch aus Worten wie »inshallah«, »mashallah«, »Bruder«, »Schwester«, »wallah« etc., die heutzutage im Jugend-Jargon multikultureller Großstädte kaum wegzudenken sind, war schon 2010 in manchen Interviews erkennbar. Diese Street-Musliminnen und -Muslime interpretierten den Islam für sich in einen positiven, offenen, affirmativen »Stadt-Islam« um und lebten ihn vor allem als ein post-modernes Phänomen westlicher Einwanderungsländer. Sie lebten ihre muslimische Identität teilweise offensiv, plakativ und modisch als ein urbanes, selbstbewusstes Statement. Sie betonten weniger den religiösen als vielmehr den identitären Aspekt, stellten ihre Gläubigkeit nicht in Frage, obwohl sie nicht religiös praktizierend waren und teilweise nur über sehr wenig religiöse Bildung verfügten. Diese Grundkenntnis basierte sogar häufig auf zugeschriebenen Stereotypen, die aber teilweise subversiv umgedeutet wurden.

In dieser Gruppe waren erfolglose Jugendliche genauso wiederzufinden wie hippe Jungunternehmerinnen und -unternehmer, Musikerinnen und Musiker oder Modemacherinnen und Modemacher. Einige der von uns als Street-Musliminnen und -Muslime kategorisierten Personen gehörten wiederum zu jenem Klischeebild der Mehrheitsgesellschaft, das eher mit Gewalt, Radikalität und Abgrenzung in Verbindung gebracht wird, ein Bild, in dem sich die Imaginationen von Gangster-Rappern aus Neukölln und dem Märkischen Viertel in Berlin wiederfinden – also eher ein männlich gedachtes Milieu.

Die emotionale Abwendung von der Mehrheitsgesellschaft, die empfundene Diskriminierung und damit einhergehend das Gefühl des eigenen Scheiterns waren eher hoch, das Bildungsniveau eher niedrig. Hier fand die Zuschreibung zum Islam eher aus Trotz statt – eine imaginäre Größe konnte so hergestellt und eine kreative Umdeutung des negativen Stigmas mittels Neusetzung von etablierten Wertmaßstäben und teilweise auch mittels Stereotypenweitergabe und Abwertung anderer Gruppen beobachtet werden. Die teilweise anzutreffende Abwertung anderer diente der Aufwertung der Eigengruppe.

Weitere Identitätstypen, die zwar nicht unter unseren Interviewten präsent waren, aber im Zeitverlauf auf der medialen Ebene immer wieder erwähnt wurden, waren:

Salafistinnen und Salafisten

Rauf Ceylan und Michael Kiefer haben für die gegenwärtige Salafiyya in Deutschland die Begrifflichkeit des Neo-Salafismus geprägt: »Neo-Salafiyya als Sammelbegriff schließt eine Vielzahl von Strömungen und Gruppierungen ein, die in Deutschland insbesondere auf junge Menschen eine hohe Anziehungskraft ausüben. Anders als Migrantenselbstorganisationen bzw. Moscheevereine orientieren sie sich nicht entlang ethnisch-kultureller Muster, sondern verstehen sich als eine universelle Bewegung. Vielmehr wird die Idee einer »ethnizitätsblinden Umma« – der muslimischen Weltgemeinschaft – vertreten und darin liegt eine besondere Attraktivität, vor allem für junge Menschen mit Ausgrenzungs- und Diskriminierungserfahrungen« (Ceylan / Kiefer 2013: 75). Theologisch beschränkt sich die Neo-Salafiyya auf einen relativ engen Textkorpus: Koran und Sunna des Propheten (Handlungen und Aussprüche). Auch hierbei handelt es sich um eine durchaus heterogene Gruppe, die gegenwärtig in drei Strömungen unterteilt wird: puristisch, politisch und dschihadistisch (vgl. Steinberg 2012; Fouad / Said i. d. B.).¹³

Warum sich vor allem Jugendliche neo-salafistischen Bewegungen zuwenden, kann nicht letztgültig geklärt werden. Ceylan und Kiefer verweisen auf die Funktion der Gemeinschaft, auf die reduzierte theologische Lehre und auf das Gefühl, »zur Avantgarde zu gehören« (2013: 93). Gerade bei Jugendlichen, die sich in schwierigen Lebensphasen befinden, dürften diese Punkte im Sinne einer strukturierenden Eindeutigkeit eine ordnende Wirkung entfalten und zu einer Aufwertung des Selbst führen. Parallelen dazu lassen sich in der Hinwendung von Jugendlichen zu rechten Gruppierungen finden. Die Abwertung anderer, zum Beispiel von Jüdinnen und Juden oder »Nichtgläubigen«, gehört ebenso zur Ingroup-Stabilisierung wie die Setzung neuer Wertmaßstäbe und die Umdeutung von Stigma-Codes. So wird gerade das, was die Gesellschaft am Islam ächtet, besonders nach vorne gehoben: klare Geschlechterrollen, nach außen gestellte Frömmigkeit, offensive Sichtbarkeit. Salafistinnen und Salafisten glauben fest an den Überlegenheitsanspruch des Islam und deuten somit das negative Stigma um, indem sie ihre Gruppe zu den einzig »wahren« Musliminnen und Muslimen stilisieren.

Dschihadistinnen und Dschihadisten

Dschihadismus bedeutet »Kampf zur Errichtung islamistischer Weltherrschaft sowie Bekämpfung der Gegenmächte. Djihadismus umfasst den allgemeinen Anti-Amerikanismus beziehungsweise die Ablehnung des ›Westens‹ und der heute die Welt dominierenden westlichen Denk- und Lebensweise« (Duran 2001). Wissenschaftlich lässt sich der Dschihadismus nicht mit dem klassischen islamischen Dschihad gleichsetzen. Im Islam bedeutet Dschihad zwar Anstrengung, auch im regulären Krieg, aber er hat nicht den Terror zum Ziel. Dagegen ist der Dschihadismus das, was Eric Hobsbawm (2012) »Invention of Tradition« nennt. Hier wird künstlich ein Bezug zur Djihad-Tradition hergestellt, also eine Legitimation des Terrorismus betrieben (vgl. Tibi 2002: 14ff.).

Militanter Islamismus, der seit dem 11. September mit Terrorismus gleichgesetzt und auch als Dschihadismus bezeichnet wird, ist in diesem Sinne kein religiöses, sondern ein politisches und gesellschaftliches Phänomen. Der islamistische, internationale Terrorismus ist aus der Asymmetrie der Machtverhältnisse erwachsen, sei es zwischen dem Islam und dem Westen, sei es zwischen den nationalen Regierungen islamischer Länder und deren Bevölkerung. Weltweit herrscht innerhalb des islamistischen Terrorismus der Typus des regionalen bzw. des nationalen Terrorismus vor. Es ist nachweisbar, dass 90 Prozent aller terroristischen Gewaltakte Bezug

zu nationalen oder regionalen Konflikten haben, auch wenn der islamistische Terror in westliche Einwanderungsländer expandieren konnte. Erwartungsgemäß waren keine Dschihadistinnen und Dschihadisten in unserer Untersuchungsgruppe zu finden.

Anti- oder Ex-Musliminnen und -Muslime

In Anlehnung an den im Jahr 2008 gegründeten Zentralrat der Ex-Muslime werden mit diesem Typ Personen erfasst, die sich aktiv und eindeutig gegen den Islam positionieren. Ihre Position als Ingroup-aversiv zeigt sich auch in ihrer Rolle als »native informants« – also als Personen, die sich der positiv markierten Outgroup (der nichtmuslimischen Mehrheitsgesellschaft) dadurch näher fühlen, dass sie deren Stereotype bestätigen. Häufig reproduzieren sie islamfeindliche und stark vereinfachende Positionen. Ihr religiöses Wissen ist in vielen Fällen gering und stark von Eigeninterpretationen abhängig. Es speist sich oftmals gleichermaßen aus verschwörungstheoretischen Quellen wie aus gängigen Quellen der sogenannten Islamkritik. Sie befinden sich in dem Dilemma, dass sie trotz ihrer aktiven und offenen Ablehnung des Islam von der Mehrheitsgesellschaft weiterhin als Musliminnen und Muslime markiert werden, was tendenziell zu noch größerem ablehnendem und offensivem Handlungsdruck gegenüber dem Islam und sichtbaren Musliminnen und Muslimen führt.

Fazit – Folgen für die politische Bildung

Menschen mit einem realen oder zugeschriebenen muslimischen Hintergrund finden sich regelmäßig in der Rolle wieder, ihre Religion, deren Sachverhalte und Spezifika erklären und gegenüber der Dominanzgesellschaft verteidigen zu müssen – dies auch, wenn sie sich selbst kaum oder nur lose dem »islamischen Kulturkreis« zurechnen. Sie lösen manchmal, allein durch zugeschriebene Unterschiede, ein Bedrohungsempfinden bei einem nicht unerheblichen Teil der Bevölkerung aus, das sich in islam- und muslimfeindlichen Einstellungen manifestiert – und dies nicht erst seit der Fluchtmigration im Jahr 2015 (vgl. Leibold 2009, Bielefeldt 2007). Die Komplexität muslimischer Identitätsmodelle wird dabei vollkommen ignoriert. Dabei ist die Verankerung und Verbundenheit dieser Menschen mit dem muslimischen Kontext vielschichtig und mehrdimensional (vgl. Schiffauer 2004). Identitätsaushandlungen von Musliminnen und Muslimen finden in Deutschland vor dem Hintergrund eines als bipolar darge-

stellten Bezugssysteme statt. Bei muslimischen Personen treffen dabei nach Überzeugung der Mehrheit der Bevölkerung zwei Referenzsysteme aufeinander, die sich gänzlich gegenseitig ausschließen.

Der Umgang damit, das Ausloten der Zugehörigkeiten und das Vereinen der unterschiedlichen Bezugsgrößen im Selbst ist von besonderem Interesse, vor allem, weil die Vorstellungswelt dessen, was eigentlich muslimisch ist, auf der einen Seite so weit gefasst und auf der anderen Seite in puncto Fremdwahrnehmung so eng beschrieben ist. Im öffentlichen Raum prallt daher die Wahrnehmung, sehr gut über Musliminnen und Muslime und wie sie sind Bescheid zu wissen – also die Stereotypisierung muslimischer Identität –, mit dem Selbstbild von Musliminnen und Muslimen, die sich in diesen Stereotypen nicht wiedererkennen oder eingeschlossen fühlen, zusammen. In Anbetracht der Eigenwahrnehmung und facettenreichen Darstellungsmuster, die die Menschen mit muslimischer Identität in Deutschland für sich selbst in Anspruch nehmen, zeigt sich, wie verkürzt die gängigen Klischees und Zuschreibungen gegenüber dieser religiösen Minderheit sind. Die als solche markierte Gruppe diversifiziert und hybridisiert sich immer mehr, sodass eine Kategorisierung in Identitätsmodelle, die von Herkunfts- über Neo- bis Street-Musliminnen und -Muslimen, Orthodoxen oder Salafistinnen und Salafisten und mehr reichen könnte, auch wieder nur eine Verkürzung der lebensweltlichen Individualentwicklungen auf vereinfachende Kollektividentitäten bedeutet: Soziologische Klassifikationen können neue Kategorisierungen erzeugen, die wiederum Ausschluss produzieren und reduktionistisch sind. Somit können auch die hier skizzierten Identitätstypen als Kategorisierung und somit als Hierarchisierung, symbolische Gewalt und diskursive Vermachtung wirken.

Die Offenlegung dieses Dilemmas kann allerdings eine alternative Lesart erzeugen und den performativen Handlungsspielraum erweitern. Denn die abstrahierten Identitätstypen sind nicht als Realtypen zu verstehen, sondern vielmehr als familienähnliche Spielarten von Gegen-Narrativen, die sich der etablierten Gruppierung »der Musliminnen und Muslime« entziehen. Sie können nicht auf die Frage antworten: »Was für ein Muslim, was für eine Muslimin bin ich eigentlich?«, und schon gar nicht auf die Frage: »Welche muslimische Identität integriert sich, welche nicht?« Aber sie können in der politischen Bildung dazu dienen, den Blick auf die heterogenen Performanzen muslimischer Identität in Deutschland zu lenken, und ein Verständnis für die Diversität des muslimischen Feldes erzeugen. Muslimische Identitäten als soziale Identitäten erfahrbar zu machen, kann rigiden Vorstellungen von Muslimischsein innerhalb muslimischer

Communitys entgegenwirken und auf heterogene und kreative Wege des Widerspruchs hinweisen, wie zum Beispiel Neudeutungen, Einführung neuer Wert- und Vergleichsmaßstäbe oder subversive Strategien der Stigma-Abwehr, wie sie Tajfel und Turner (1986) beschreiben. Sie können aber auch orientalisierende und muslimfeindliche Positionen durch den Verweis auf die Vielfältigkeit von Typologien zumindest irritieren und herausfordern.

Identitäten sind nie statisch, sondern vielschichtig und mehrdimensional (vgl. Straub 2002). Deutsch-muslimische Identitätsoptionen wandeln und etablieren sich täglich in neuen Facetten und sind in einer ähnlichen Vielfalt anzutreffen wie etwa jugendkulturelle oder popkulturelle Typologien (vgl. zum Beispiel Gerlach 2006, Nordbruch 2010). Kategorisierungen werden bewusst oder unbewusst übernommen, etablieren sich so wiederum im Mehrheitsdiskurs, wobei es zur Herausbildung weiterer Unterkategorien kommt.

So entstehen muslimische Identitätstypen zwar auch im Bewusstsein der Ablehnung, die durch antimuslimische Ressentiments innerhalb der nichtmuslimischen Gesellschaft spürbar wird. Sie entstehen aber auch aus dem Bedürfnis, sich selbst einen Definitionsraum zu schaffen, in Zeiten, in denen der Islam ein sichtbarer Bestandteil des gesellschaftlichen Alltagslebens in Deutschland geworden ist. Durch die niedrigschwellige und durchlässige Zugangsform zum Islam, der im Gegensatz zum Christen- und Judentum keine Taufe oder hochritualisierte Zugangsbarrieren kennt (vgl. Spielhaus 2011), kann die geteilte Erfahrung des Othering dazu führen, leichter und schneller eine Selbstbenennung als authentisch zu erfahren, selbst wenn man sich selbst lange nicht als Muslimin bzw. Muslim bezeichnet hat, nicht praktiziert und nicht religiös ist.

Der demografische Wandel, die Alterung der Gesellschaft, der stetige Rückgang der Geburten, der vermeintliche Werteverlust, die Unsicherheiten einer global gescheiterten westlichen Wirtschaftsordnung – all dies lässt die jüngere, aufstrebende, hybride, tendenziell familiär und wertefestig wirkende »Gruppe der Musliminnen und Muslime« auch als Konkurrentinnen und Konkurrenten in einem Deutschland erscheinen, das in seiner aktuellen Polarisierung sehr stark Diskursen von Konkurrenz um Anerkennung unterliegt. Der etablierte antimuslimische Defizitgedanke könnte also mittelfristig auch in einem Verteilungswettbewerb münden, was die Konfliktdimension für die politische Bildung noch steigern würde. Die politische Bildung muss darauf vorbereitet sein, dass sich die identitären Performanzen von Musliminnen und Muslimen weiter hybridisieren werden und dies den Wunsch nach Klarheit und radikalem Reduktionis-

mus noch weiter antreiben könnte – sowohl aufseiten islamistischer Akteurinnen und Akteure als auch aufseiten des pluralitätsfeindlichen Teils der Mehrheitsbevölkerung.

Ziel der politischen Bildung muss sein, jenen Ambiguitätstoleranz zu vermitteln, die sich permanent nach klaren Antworten sehnen. Es muss erläutert werden, dass klare Antworten in Zeiten zunehmender Komplexität und Pluralisierung nicht mehr so einfach zu geben sind. Die Gesellschaften werden ambivalenter und der Umgang mit bzw. das Ertragen von Ambiguität wird zu einer ernstzunehmenden Ressource, die in der politischen Bildung noch nicht ihren angemessenen Platz hat. Stattdessen beobachten wir viel zu oft, wie im populistischen Diskurs auf hochkomplexe gesellschaftliche Fragen reduktionistische und radikale Antworten gegeben werden. Und diese werden sowohl von Islamistinnen und Islamisten als auch von der neuen Rechten geliefert. Sie lösen jedoch die Ambivalenz der gesellschaftlichen Zustände nicht auf – durch die Abwehr von Diversität verschwindet diese nicht, durch den Wunsch nach binärer Kategorisierung haben wir nicht plötzlich das dritte Geschlecht aufgelöst etc. Den Umgang mit Ambiguität und Hybridität zu vermitteln, kann somit als Strategie zur Resilienzsteigerung und zum besseren Interpretieren und Analysieren pluraler gesellschaftlicher Zusammenhänge gelesen werden und somit den sozialen Zusammenhalt stärken.

Literaturverzeichnis

- Al-Azmeh, Aziz (1996): Die Islamisierung des Islam. Imaginäre Welten einer politischen Theologie, Frankfurt a. M.
- Alternative für Deutschland (AfD) (2016): Programm für Deutschland. Das Grundsatzprogramm der Alternative für Deutschland. Verfügbar unter: https://cdn.afd.tools/wp-content/uploads/sites/111/2018/01/Programm_AfD_Druck_Online_190118.pdf (letzter Zugriff 20.03.2020).
- Althusser, Louis (1977): Ideologie und ideologische Staatsapparate. Aufsätze zur marxistischen Theorie, Hamburg/Berlin.
- Amir-Moazami, Schirin (2018): Der inspizierte Muslim: Zur Politisierung der Islamforschung in Europa, Bielefeld.
- Amirpur, Katajun (2011): Die Muslimisierung der Muslime. In: Sezgin, Hilal (Hrsg.): Manifest der Vielen. Deutschland erfindet sich neu, Berlin, S. 197–203.
- Attia, Iman (2009): Die »westliche Kultur« und ihr Anderes. Zur Dekonstruktion von Orientalismus und antimuslimischem Rassismus, Bielefeld.

- Autorengruppe Bildungsberichterstattung (2018): Bildung in Deutschland 2018. Ein indikatorengestützter Bericht mit einer Analyse zu Wirkungen und Erträgen von Bildung, Bielefeld.
- Berghahn, Sabine (2016): Die Kopftuchdebatte in Deutschland. In: Fereidooni, Karim / El, Meral (Hrsg.): Rassismuskritik und Widerstandsformen, Wiesbaden, S. 193–212.
- Bielefeldt, Heiner (2007): Das Islambild in Deutschland. Zum öffentlichen Umgang mit der Angst vor dem Islam, Berlin.
- Bonefeld, Meike / Dickhäuser, Oliver (2018): (Biased) grading of students' performance: Students' names, performance level and implicit attitudes. In: *Frontiers in Psychology*, 9: 481.
- Bonefeld, Meike u. a. (2017): Migrationsbedingte Disparitäten in der Notenvergabe nach dem Übergang auf das Gymnasium. In: *Zeitschrift für Entwicklungspsychologie und Pädagogische Psychologie*, Jg. 49, Nr. 1, S. 11–23.
- Brücker, Herbert u. a. (2017): Arbeitsmarktintegration von Geflüchteten in Deutschland: Der Stand zum Jahresbeginn 2017. In: Institut für Arbeitsmarkt- und Berufsforschung, Aktuelle Berichte, Nr. 4, Nürnberg.
- Bundesamt für Migration und Flüchtlinge (BAMF) (2016): Wie viele Muslime leben in Deutschland? Eine Hochrechnung über die Anzahl der Muslime in Deutschland zum Stand 31. Dezember 2015, Working Paper 71, Berlin.
- Butler, Judith (1991): Das Unbehagen der Geschlechter, Frankfurt a. M.
- Butler, Judith (1997): *Excitable Speech: A Politics of the Performative*, London / New York.
- Butler, Judith (2006): Hass spricht. Zur Politik des Performativen, Frankfurt a. M.
- Ceylan, Rauf / Kiefer, Michael (2013): Salafismus. Fundamentalistische Strömungen und Radikalisierungsprävention, Wiesbaden.
- Decker, Oliver / Brähler, Elmar (2018): Flucht ins Autoritäre. Rechtsextreme Dynamiken in der Mitte der Gesellschaft. Die Leipziger Autoritarismus-Studie 2018, Gießen.
- Duran, Khalid (2001): Der einen Teufel, der anderen Held. In: *Frankfurter Allgemeine Zeitung*, 20. September.
- Flam, Helena (2009): Diskriminierung in der Schule. In: Melter, Claus / Mecheril, Paul (Hrsg.): Rassismuskritik, Bd. 1: Rassismustheorie und -forschung, Schwalbach / Ts., S. 239–257.
- Foroutan, Naika (2012): Muslimbilder in Deutschland. Wahrnehmungen und Ausgrenzungen in der Integrationsdebatte. In: *WISO Diskurs. Expertisen und Dokumentationen zur Wirtschafts- und Sozialpolitik*, Bonn.
- Foroutan, Naika (2013): Hybride Identitäten – Normalisierung, Konfliktfaktor und Ressource in postmigrantischen Gesellschaften. In: Brinkmann, Heinz

- Ulrich / Uslucan, Haci-Halil (Hrsg.): Dabeisein und Dazugehören. Integration in Deutschland, Wiesbaden, S. 85–102.
- Foroutan, Naika (2016): Religiöses Kapital als Element muslimischer Identitätsperformanzen. In: Antes, Peter / Ceylan, Rauf (Hrsg.): Muslime in Deutschland. Historische Bestandsaufnahme, aktuelle Entwicklungen und Zukunftsfragen, Wiesbaden, S. 265–278.
- Foroutan, Naika u. a. (2014): Deutschland postmigrantisch I. Gesellschaft, Religion, Identität. Erste Ergebnisse, Berlin.
- Foroutan, Naika u. a. (2019): Ost-Migrantische Analogien I. Konkurrenz um Anerkennung, unter Mitarbeit von Daniel Kubiak und Sabrina Zajak, Berlin.
- Gentrup, Sarah u. a. (2018): Einschätzungen der schulischen Motivation durch Grundschullehrkräfte und deren Bedeutung für Verzerrungen in Leistungserwartungen. In: Zeitschrift für Erziehungswissenschaft, Jg. 21, Nr. 4, S. 1–25.
- Gerlach, Julia (2006): Zwischen Pop und Dschihad. Muslimische Jugendliche in Deutschland, Berlin.
- Giesecke, Johannes u. a. (2017): Armutsgefährdung bei Personen mit Migrationshintergrund. Vertiefende Analysen auf Basis von SOEP und Mikrozensus, Berlin.
- Güvercin, Eren (2012): Neo-Moslems: Porträt einer deutschen Generation, Freiburg i. Br.
- Habermas, Jürgen (1990): Strukturwandel der Öffentlichkeit: Untersuchungen zu einer Kategorie der bürgerlichen Gesellschaft, Frankfurt a. M.
- Haug, Sonja u. a. (2009): Muslimisches Leben in Deutschland. Im Auftrag der Deutschen Islam Konferenz, Bundesamt für Migration und Flüchtlinge, Forschungsbericht 6, Nürnberg.
- Heitmeyer, Wilhelm (2011): Deutsche Zustände: Folge 10, Berlin.
- Hobsbawm, Eric (2012): Introduction: Inventing Traditions. In: ders. / Terrence Ranger (Hrsg.): The Invention of Tradition, Cambridge, S. 1–14.
- Ipsos (2015): Anzahl von Muslimen weltweit überschätzt. Franzosen verschätzen sich am stärksten, Pressemitteilung, 5. Februar. Verfügbar unter: www.ipsos.com/de-de/anzahl-von-muslimen-weltweit-uberschätzt (letzter Zugriff 20.03.2020).
- Karakaşoğlu, Yasemin (2007): Zur Interdependenz von Religion und Bildung am Beispiel muslimischer Jugendlicher in Deutschland. In: Harring, Marius u. a. (Hrsg.): Perspektiven der Bildung. Kinder und Jugendliche in formellen, nicht-formellen und informellen Bildungsprozessen, Wiesbaden, S. 81–97.
- Koopmans, Ruud u. a. (2018): Ethnische Hierarchien in der Bewerberauswahl: Ein Feldexperiment zu den Ursachen von Arbeitsmarktdiskriminierung, Wissenschaftszentrum Berlin für Sozialforschung, Discussion Paper SP VI 2018–104.

- Korteweg, Anna C. / Yurdakul, Gökçe (2016): Kopftuchdebatten in Europa. Konflikte um Zugehörigkeit in nationalen Narrativen, Bielefeld.
- Kristen, Cornelia / Dollmann, Jörg (2009): Sekundäre Effekte der ethnischen Herkunft: Kinder aus türkischen Familien am ersten Bildungsübergang. In: Baumert, Jürgen u. a. (Hrsg.): Bildungsentscheidungen, Wiesbaden, S. 117–144.
- Leibold, Jürgen (2009): Fremdenfeindlichkeit und Islamophobie. Fakten zum gegenwärtigen Verhältnis genereller und spezifischer Vorurteile. In: Schneiders, Thorsten Gerald (Hrsg.): Islamfeindlichkeit. Wenn die Grenzen der Kritik verschwimmen, Wiesbaden, S. 147–154.
- Liberal-islamischer Bund e. V. (LIB) (2020): Inhalte und Ziele. Verfügbar unter: <https://lib-ev.jimdo.com/wir-%C3%BCber-uns/inhalte-und-ziele/> (letzter Zugriff 10.06.2020).
- Liberal-islamischer Bund e. V. (LIB) (2016): Pressemitteilung vom 19. September.
- Lorenz, Georg (2018): Selbsterfüllende Prophezeiungen in der Schule. Leistungserwartungen von Lehrkräften und Kompetenzen von Kindern mit Zuwanderungshintergrund, Wiesbaden.
- Lorenz, Georg / Gentrup, Sarah (2017): Lehrererwartungen und der Bildungserfolg von Schülerinnen und Schülern mit Migrationshintergrund. In: Berliner Institut für empirische Integrations- und Migrationsforschung (BIM) / Forschungsbereich beim Sachverständigenrat deutscher Stiftungen für Integration und Vielfalt im Klassenzimmer (SVR-Forschungsbereich) (Hrsg.): Vielfalt im Klassenzimmer. Wie Lehrkräfte gute Leistung fördern können, Berlin, S. 24–37.
- Ludin, Fereshta / Abed, Sandra (2015): Enthüllung der Fereshta Ludin. Die mit dem Kopftuch, Berlin.
- Nordbruch, Götz (2010), Islamische Jugendkulturen in Deutschland. In: Aus Politik und Zeitgeschichte, Nr. 27, S. 34–38.
- Oestreich, Heide / Reinecke, Stefan (2004): Es geht darum, uns wehzutun, Interview mit Oguz Ücuncü, Mustafa Yeneroglu und Eberhard Seidel. In: taz, 7. Mai.
- Pickel, Gert (2019): Weltanschauliche Vielfalt und Demokratie. Wie sich religiöse Vielfalt auf die politische Kultur auswirkt, Berlin.
- Portes, Alejandro / Rumbaut, Rubén G. (2001): Legacies: The story of the immigrant second generation, Berkeley, CA.
- Ramadan, Tariq (2012): Korane zu verteilen, ist eine Aktion für die Medien. In: Potsdamer Neueste Nachrichten, 28. April.
- Sachverständigenrat deutscher Stiftungen für Integration und Migration (SVR) (2014a): Wie viele Muslime leben in Deutschland? – Einschätzungsmuster von Personen mit und ohne Migrationshintergrund, Berlin.

- Sachverständigenrat deutscher Stiftungen für Integration und Migration (SVR) (2014b): Diskriminierung am Ausbildungsmarkt. Ausmaß, Ursachen und Handlungsperspektiven, Berlin.
- Salikutluk, Zerrin u. a. (2016): Geflüchtete nahmen in Deutschland später eine Erwerbstätigkeit auf als andere MigrantInnen. In: DIW Wochenbericht, Nr. 35, S. 749–756.
- Schiffauer, Werner (2004): Vom Exil- zum Diaspora-Islam. Muslimische Identitäten in Europa. In: Soziale Welt – Zeitschrift für sozialwissenschaftliche Forschung und Praxis, Jg. 55, Nr. 4, S. 347–368.
- Senge, Katharina (2016): Verzernte Wahrnehmung – Über die schädliche Vermischung von Einwanderungs- und Islamdebatten. In: Die Politische Meinung, Nr. 531, S. 52–57.
- Shooman, Yasemin (2014): »... weil ihre Kultur so ist«. Narrative des antimuslimischen Rassismus, Bielefeld.
- Spielhaus, Riem (2011): Wer ist hier Muslim? Die Entwicklung eines islamischen Bewusstseins in Deutschland zwischen Selbstidentifikation und Fremdzuschreibung, Würzburg.
- Spielhaus, Riem (2013): Muslime in der Statistik. Wer ist Muslim und wenn ja wie viele? Ein Gutachten im Auftrag des Mediendienst Integration, Berlin. Verfügbar unter: https://mediendienst-integration.de/fileadmin/Dateien/Muslime_Spielhaus_MDI.pdf (letzter Zugriff 20.03.2020).
- Spielhaus, Riem (2018): Zwischen Migrantisierung von Muslimen und Islamisierung von Migranten. In: Foroutan, Naika u. a. (Hrsg.): Postmigrantische Perspektiven: Ordnungssysteme, Repräsentationen, Kritik, Frankfurt a. M., S. 129–143.
- Stanat, Petra / Pant, Hans A. (2014): Hat PISA die Schulen besser gemacht? In: Birgit Spinath (Hrsg.): Empirische Bildungsforschung, Berlin / Heidelberg, S. 21–37.
- Statistisches Bundesamt (2019): Bevölkerung mit Migrationshintergrund – Ergebnisse des Mikrozensus – Fachserie 1 Reihe 2.2 – 2018, Wiesbaden.
- Steinberg, Guido (2012): Jihadismus und Internet: Eine deutsche Perspektive, SWP-Studie, Nr. 23, Berlin.
- Straub, Jürgen (2002): Personale Identität. In: ders. / Renn, Joachim (Hrsg.): Transitorische Identität: Der Prozesscharakter des modernen Selbst, Frankfurt a. M., S. 85–114.
- Tajfel, Henri / Turner, John C. (1986): The social identity theory of intergroup behavior. In: Worchel, Stephen / Austin, William G. (Hrsg.): Psychology of intergroup relations, Chicago, S. 7–24.
- Taylor, Charles (1993): Multikulturalismus und die Politik der Anerkennung, Frankfurt a. M.

- Tezcan, Levent (2012): Das muslimische Subjekt. Verfangen im Dialog der Deutschen Islam Konferenz, Konstanz.
- Tibi, Bassam (2002): Djihaad-Terrorismus – Eine Gefahr für den Weltfrieden. In: Spillmann, Kurt / Wenger, Andreas (Hrsg.): Zeitgeschichtliche Hintergründe aktueller Konflikte IX. Vortragsreihe an der ETH Zürich, Sommersemester 2002, Zürcher Beiträge zur Sicherheitspolitik und Konfliktforschung, Nr. 65, Zürich.
- Tibi, Bassam (2007): Der Euro-Islam als Brücke zwischen Islam und Europa. Verfügbar unter: www.perlentaucher.de/essay/der-euro-islam-als-bruecke-zwischen-islam-und-europa.html (letzter Zugriff 20.03.2020).
- Weichselbaumer, Doris (2016): Discrimination against Female Migrants Wearing Headscarves, IZA, Discussion Paper, Nr. 10217, Bonn.
- Wensierski, Hans-Jürgen von / Lübcke, Claudia (2007): Junge Muslime in Deutschland: Lebenslagen, Aufwuchsprozesse und Jugendkulturen, Leverkusen.
- Zentralrat der Muslime in Deutschland e. V. (ZMD) (2015): ZMD verurteilt Angriff auf seine Mitgliedsgemeinde in Halle, Pressemitteilung, 22. September. Verfügbar unter: <http://zentralrat.de/26817.php> (letzter Zugriff 20.03.2020).
- Zentralrat der Muslime in Deutschland e. V. (ZMD) (2019): Zentralrat der Muslime in Deutschland verurteilt die Angriffe in den vergangenen Tagen auf Muslime, Pressemitteilung, 11. Februar. Verfügbar unter: <http://zentralrat.de/30744.php> (letzter Zugriff 20.03.2020).
- Zentrum für Antisemitismusforschung / Institut für Vorurteils- und Konfliktforschung e. V. (ZfA / VKF) (2014): Zwischen Gleichgültigkeit und Ablehnung. Bevölkerungseinstellungen gegenüber Sinti und Roma. Expertise für die Antidiskriminierungsstelle des Bundes, Berlin.
- Zick, Andreas u. a. (2019): Verlorene Mitte – Feindselige Zustände. Rechtsextreme Einstellungen in Deutschland 2018/19, Bonn.

Anmerkungen

- 1 Kristina Schröder: Natürlich hat die Gewalt von Migranten mit dem Islam zu tun. In: Die Welt, 8. August 2019.
- 2 Vgl. Hitlergruß und Tritt in Bauch: Kopftuch-Trägerin attackiert. In: NRZ, 15. April 2019; Frauen mit Kopftuch attackiert: Rentnerin schuldig gesprochen. In: Tagesspiegel, 22. August 2018.
- 3 Vgl. Martin Nettesheim: Grundgesetz und Verbot eines »Kinderkopftuchs«. Zur Diskussion über Kopftuchverbote für Schülerinnen, Gutachten im Auftrag von Terre de Femmes Menschenrechte e.V., Tübingen 2019. Verfügbar unter: www.frauenrechte.de/images/downloads/presse/kinderkopftuch/Nettesheim-Gutachten-Kinderkopftuch-Endfassung.pdf
- 4 Vgl. Deutscher Bundestag: Islamfeindlichkeit und antimuslimische Straftaten im dritten Quartal 2019, Drucksache 19/15647, 2019.; vgl. auch ZMD 2019, 2015; Innenministerium zählt 2017 mindestens 950 Angriffe auf Muslime. In: Der Spiegel, 3. März 2018.
- 5 Hierbei wurden zwar nicht explizit muslimische Kinder erhoben, aber es gibt vereinzelt Studien, die sich auf die besonders große Gruppe der türkeistämmigen Kinder und ihre sozialen Ungleichheiten fokussieren. Auch hier kann noch keine Gleichsetzung zwischen muslimisch und türkeistämmig erfolgen – die Korrelationen sind jedoch hoch.
- 6 Vgl. auch Sandra Bauer: Gern – Meryem Öztürk: Nö. In: Der Spiegel, 20. September 2016.
- 7 Aus dem Songtext zu »Standard« von Kitschkrieg feat. Trettmann, Gzuz, Gringo und Ufo361.
- 8 Das HEYMAT-Projekt wurde im Rahmen eines Schumpeter Fellowships von der VolkswagenStiftung für fünf Jahre finanziert, um eine Forschung zu »Hybriden Europäisch-Muslimischen Akteuren der Transition« – so das Akronym – durchzuführen. Es ging darum, Identitätsbildungsprozesse von Musliminnen und Muslimen in Deutschland und Europa vor dem Hintergrund zunehmender Islamfeindlichkeit zu erforschen. Das Projekt war an der Humboldt-Universität zu Berlin angesiedelt.
- 9 »Es ist nicht irgendeine Moschee, es ist die erste liberale Moschee der Welt. Eine, in der Frauen und Männer in einem Raum beten – unter der Anleitung einer Frau.« Antje Hildebrandt: »Es ist als hätte die Katholische Kirche eine Papstin gekürt«. In: Cicero, 8. November 2018.
- 10 Eine ganze Reihe von inclusive mosques in UK startete bereits 2013, vgl. Rahila Bano: Alternative mosques for all genders and sexualities, 14. Juni 2013. Verfügbar unter: www.bbc.com/news/uk-england-22889727 (letzter Zugriff 20.03.2020).
- 11 Vgl. Woman leading Friday prayers in Switzerland mosque sparks uproar on social media, 3. Juni 2016. Verfügbar unter: www.memri.org/reports/woman-leading-friday-prayers-switzerland-mosque-sparks-uproar-social-media (letzter Zugriff 20.03.2020); Women lead prayers at Denmark's first female-run mosque. In: The Telegraph, 27. August 2016.

- 12 Vgl. Beh Lih Yi: Indonesia's transgender Muslims find safe haven for prayer during Ramadan, 16. Mai 2019. Verfügbar unter: <http://news.trust.org/item/20190516072633-xrgit> (letzter Zugriff 20.03.2020); Jon Emont: Transgender Muslims Find a Home for Prayer in Indonesia. In: The New York Times, 22. Dezember 2015.
- 13 Puristische Neo-Salafistinnen und -Salafisten versuchen ihre Ziele durch apolitische Methoden wie die Missionierung zu erreichen (vgl. Ceylan / Kiefer 2013: 84f.). Politische Neo-Salafistinnen und -Salafisten versuchen mittels politischer Aktivität die Gesellschaft zu verändern (vgl. ebd.: 85f.). Dschihadistische Neo-Salafistinnen und -Salafisten hingegen sehen in der Gewaltanwendung ein legitimes Mittel zur Durchsetzung ihrer Ziele (vgl. ebd.: 86f.).